

Relação entre espaço e lugar no pensamento de Martin Heidegger

Antonio Almeida R. da Silva[1]

RESUMO

Objetiva-se, neste artigo, analisar a relação dos conceitos de espaço e lugar no pensamento do filósofo Martin Heidegger. Sabe-se que Heidegger pensou o espaço a partir de sua vinculação ontológica com a noção de lugar, considerando este último em seu sentido mais tangível, a saber, os lugares do mundo. Em contrapartida, a temática toma outra proporção nas suas reflexões quando, em 1947, a questão do ser começava a ser pensada em termos de lugar.

Palavras-chave: Heidegger, espaço, lugar, ontologia, mundo.

ABSTRACT

This paper analyses the relation between space and place concepts in the thought of the philosopher Martin Heidegger. It is known that Heidegger thought the space from its ontology pertinences to the place notion, this last in its most tangible meaning, the places of the world. On the other hand, this issue evolves to another importance, when in 1947 the question about Being was thought in terms of place.

Key-words: Heidegger, space, place, ontology, world.

Introdução

Pensar em espaço e lugar é entrar num mundo extremamente complexo e, sobretudo num assunto bastante discutido, nas mais variadas áreas do conhecimento humano. Meu objetivo, portanto, não tem a pretensão de encontrar respostas conclusivas para o problema do espaço [2] em Martin Heidegger, muito menos fechar a discussão em torno dessa temática. Sabe-se que os estudos sobre o espaço e o lugar percorrem o pensamento de Heidegger nas mais diferentes fases de seus escritos. Portanto, diante da amplitude do assunto, nos limitaremos a uma sucinta análise neste ensaio.

1. Espaço e lugar

Indubitavelmente, a problemática do espaço atravessa toda a obra de Martin Heidegger nos contextos mais variados. Desde o início de sua reflexão, Heidegger pensou o espaço em sua vinculação ontológica com a noção de lugar, considerando este último em seu sentido mais tangível: os lugares do mundo. Todavia, este conceito tomou ao longo do seu pensamento outra proporção quando, em 1947, a temática do ser – cujo sentido e verdade haviam se constituído como momentos temáticos fundamentais até então – começava a ser pensada em termos de lugar.

Sendo assim, “enquanto facticidade mesma, o Dasein jamais poderia estabelecer com aquilo que o cerca qualquer relação – espacial, no caso – do tipo continente-contido, ou seja, o Dasein jamais se encontra dentro ou fora de algum lugar, mas ele mesmo contribui para a configuração de lugares, ele espacializa” [3] . Dasein – ser aí – é um dos conceitos chaves no pensamento do filósofo alemão. O ser-aí, por existir, já sempre criou um espaço para o seu próprio campo de ação, tendo esvaziado um espaço em torno de si, um espaço que nunca poderá cruzar ou de onde não poderá escapar, e o Dasein pode ocupar um lugar dentro deste espaço. O aí (das Da) é o espaço que abre e ilumina. O aí (das Da) não é um lugar que contrasta com o lá (dort), Da-sein significa não estar aqui em vez de lá, nem mesmo aqui ou lá, mas é a possibilidade, a condição de ser orientado por um estar aqui e estar lá. [4]

Os sentidos de pertencimento, então, a um lugar e de permanência nele estão ligados, no que concerne à dimensão espacial aí envolvida, aos aspectos mais básicos deste processo incessante de auto-compreensão da existência. Lugar é a coisa, isto é, a jarra, a casa, a poesia, a ponte. No entanto, é bom termos em vista, que os lugares do mundo aparecem como tais na linguagem: no que traz ao exterior o mundo, a linguagem instala simultaneamente seus lugares. Desta feita, para Heidegger, o espaço entreabre, libera e concede localidades e lugares, assumindo o simultâneo como espaço-tempo. No todo de sua essência, o espaço não se move, repousa quieto.

Em sua tese de doutoramento -“A topologia do ser”: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger - Ligia Pádua assinala que é importante observar que o termo espacialidade (Räumlich-

keit) refere-se sempre à instância mais “originária”, isto é, refere-se ao mundo. Somente a partir desta espacialidade mundana podem se derivar locais (Orte) ou qualquer tipo particular de espaço (Raum), como o espaço geométrico, por exemplo. Apalavra “espaço” tem neste momento um sentido sempre derivado, isto é, sua compreensão se dá apenas a partir da compreensão da espacialidade fática, que se origina e se revela no mundo.

Estas observações apontam para o fato de que o espaço da ação, ou do trabalho, ao contrário de outros registros espaciais, como os da geometria ou das intuições lógicas, é um espaço não homogêneo, mas que possui um, ou diversos centros direcionadores e, mais do que isso, uma textura temporal, ou seja, uma topologia determinada pela temporalidade inerente à estrutura da ocupação do ser-no-mundo. Por conseguinte, “o espaço jamais é percebido em seu ser, mas se organiza, se configura e se deixa perceber como um determinado lugar a partir das coisas, dos objetos que compõem cadeias significativas, o espaço se revela na existência, no que existe mundo, no que existe Dasein” [5] . E isto só ocorre porque a compreensão do espaço pelo Dasein é simultânea à compreensão de seu próprio ser. Enquanto abertura, o Dasein apenas descobre o espaço, trazendo-o à luz em seus modos de manifestação e, assim, os demais entes tornam-se, então, próximos ou distantes no que são “espacialmente encontrados”.

Desta maneira, para Pádua, a abertura do ser, com sua verdade, depende da existência de um lugar para seu acontecer, de um lugar determinado, ou, talvez se possa dizer, de um lugar determinante. Assim, cabe ao Dasein, como agente e em sua unidade com o mundo, liberar os entes e fazê-los vir ao encontro uns dos outros, num “abrir espaço” para estes: em outras palavras, dar espaço para seu encontro nos locais e regiões do mundo. Nisso, não se dá qualquer ato de “criação” de um espaço, mas envolve apenas um sentido de livre disponibilização de lugares. Este “dar espaço” constitui o cerne desta “co-abertura essencial do espaço”, pois, como diz Heidegger, “este ‘dar-espaço’ (‘Raumgeben’), que também denominamos de” espaciar” (Einräumen), consiste na liberação do que está à mão para sua espacialidade.” Este espaciar, no sentido de “fazer espaço” para algo, ou mesmo “arrumar”, não deve ser compreendido aqui como o simples dispor dos objetos em alguma

posição: antes, o espaciar – compreendido como a liberdade de doar, ou conceder, espaço como alojamento – é um existencial que torna possível o conceito mesmo de lugar. É a partir desta doação original de espaço para a permanência de um ente em seu lugar, que instâncias mais amplas, e igualmente fundamentais, como as regiões, possibilitam uma forma de desencobrimento do mundo e dos entes através da abertura de sua espacialidade própria. [6]

Heidegger diz: “o Dasein toma – em sentido literal – para si o espaço”. Comentando essa passagem, Pádua assinala que isso não significa alguma forma de “representação” espacial, mas antes um trazer para dentro de si o espaço, agir através dele, romper, “em sentido literal”, a rigidez, as fronteiras entre o dentro e o fora, ser, ele mesmo, abertura, e mais do que isso, o lugar dessa abertura. Neste espaço então aberto, ele determina e reserva seu próprio lugar – compreendido aqui em seu sentido mais pleno –, ao qual ele sempre retorna.

Não obstante, além do fato de que a origem da noção de lugar encontrar-se no seio da facticidade, e não em algum entendimento teórico do que este venha a ser, há, pelo menos, duas explicitações novas sobre o conceito de lugar, segundo Pádua. A primeira delas é a constatação de que determinado ente, quando perde seu sentido, ou seu caráter de ser de alguma forma, perde, juntamente, seu lugar. A completa associação de ambos é aqui inquestionável. E é igualmente importante observar que Heidegger frisa, para Pádua, neste trecho, a diferença entre uma quase identificação do ente com seu lugar e a indefinição ontológica em que este é lançado quando associado aos conceitos puros, ou teóricos, de espaço e tempo, onde não se reconhecem mais os diferentes “lugares”, apenas posições indistintas umas das outras. A segunda explicitação diz respeito a um aspecto constitutivo do próprio conceito de lugar: a temporalidade. Um lugar é algo que ocorre tanto “no espaço” quanto “no tempo”. O espaço da geometria pura, por exemplo, que não interessa a Heidegger, é um espaço que, pode-se dizer, é destituído de temporalidade. Não haveria, para Heidegger, um “espaço” objetivamente apreensível de forma isolada das circunstâncias da vida fática do Dasein.

Um segundo aspecto do conceito de lugar, apontado por Heidegger, segundo Pádua, é o possuir limites, este último associado à idéia de

definição, compreendida não apenas num sentido espacial, mas principalmente como a definição de uma identidade: um lugar é sempre um onde particular, delimitado, com uma identidade própria construída ao longo de um tempo. Esta identidade é partilhada, muito estreitamente, com os entes que nele se encontram.

Pádua assinala que Heidegger recusa a “unificação” deste conceito, que uniformizaria todos os diferentes espaços “no” espaço único, ou seja, “o” espaço, como representação universal para um sujeito. Lugares, portanto, compreendidos como lugares da existência, constituem o próprio fundamento de qualquer espaço possível e, quando se busca investigar algo como a essência mesma dos espaços, é a eles que primeiramente se deve recorrer. [7]

Em suma, como observa Pádua, a idéia de espaço – sempre compreendida como a espacialidade do mundo – está atrelada ao que há de mais imediato e utilitário na existência, ou seja, aos objetos que a tornam “perceptível” como localidade familiar e habitável, não podendo o espaço sequer ser concebido fora do fechamento da referencialidade do mundo, de sua familiaridade e confiabilidade específicas. A familiaridade mostra-se, neste sentido, como o fundamento, ou condição, para a existência de uma totalidade referencial, e está diretamente implicada em inúmeras e importantes considerações sobre o espaço ao longo da obra de Heidegger. Portanto, enquanto ser-no-mundo, a presença já descobriu a cada passo um “mundo”.

2. A ponte

Objetivando uma melhor compreensão do que venha ser espaço e lugar no pensamento de Heidegger, tomamos como exemplo, a ponte sugerida pelo próprio autor. Para o filósofo alemão, a ponte pende com leveza e força sobre o rio. Ela não apenas liga margens previamente existentes, todavia é somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. Pela ponte, um lado se separa do outro, ou seja, ela coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno.

Com efeito, para o filósofo, a ponte permite ao rio o seu curso ao mesmo tempo em que preserva, para os mortais, um caminho para a sua trajetória e caminhada de terra em terra. A ponte sobre o rio, surgindo da paisagem, dá passagem aos carros para as aldeias dos arredores,

conduzindo os caminhos hesitantes e apressados dos homens de forma que eles cheguem em outras margens, como mortais. Enquanto passagem transbordante para o divino, a ponte cumpre uma reunião integradora. “O divino está sempre vigorando, quer considerado como propriedade e pensado com visível gratidão na figura de um santo padroeiro, quer desconsiderado ou mesmo renegado.” [8]

A seu modo, desta forma, a ponte reúne integrando a terra e o céu, os divinos e os mortais junto a si. Mas o que é a terra e o céu, os divinos e os mortais que a ponte reúne? Para Heidegger, a ponte, semelhante a uma jarra é uma coisa, só que não no sentido do *ens da Idade Média* e nem no sentido do objeto na representação da Idade Moderna. [9] A ponte é uma coisa, não como um objeto, seja de produção ou de simples representação. Ela é uma coisa à medida e enquanto coisifica, no sentido de reunir e recolher, numa unidade, as diferenças. Nesta coisificação da coisa, perduram terra e céu, mortais e imortais. [10] Perdurando assim, a coisa leva os quatro, na distância própria de cada um, à proximidade recíproca de sua união. Este levar consiste em aproximar. Assim, “fazendo-se coisas, as coisas des-dobram um mundo, mundo em que as coisas perduram, sendo a cada vez a sua duração. “Fazendo-se coisas, as coisas dão suporte a um mundo” [11] .

A ponte é, sem dúvida, para Heidegger, uma coisa com características próprias. Ela reúne integrando a quadratura, de tal modo, que lhe propicie *estância* e *circunstância*. Mas somente isso que em si mesmo é um lugar, pode dar espaço a uma *estância* e *circunstância*. O lugar não está simplesmente dado antes da ponte, porquanto antes da ponte existir, existem ao longo do rio muitas posições que podem ser ocupadas por alguma coisa. Dentre essas muitas posições, uma pode se tornar um lugar. No entanto, a ponte não se situa num lugar, mas é da própria ponte que surge um lugar. A ponte é uma coisa. A ponte reúne integrando a quadratura, mas reúne integrando no modo de propiciar à quadratura *estância* e *circunstância*. “A partir dessa circunstância determinam-se os lugares e os caminhos pelos quais se arruma e se dá espaço a um espaço. Coisas, que desse modo são lugares, são coisas que propiciam a cada vez espaços” [12] . Esta afirmativa de Heidegger é de suma importância, pois,

Um lugar se mostra como a “origem”, ou a essência, de diferentes espaços, que acontecem como dádivas, ou doação do lugar. Cada um destes espaços assim doados detém seus próprios limites: é um espaçamento aberto e arrumado que se articula com outros espaços igualmente arrumados e limitados, integrando-se uns aos outros. [13]

Em cada um dos espaços assim recortados, por sua vez, configuram-se diversos lugares, próximos ou distantes da coisa construída – a “coisa-lugar” – que originalmente, enquanto lugar doou e arrumou espaços ao seu redor. Ou seja: os diferentes espaços se originam de construções, são espaçamentos arrumados através delas, que abrigam da mesma forma, lugares no interior de seus limites. O limite, para Heidegger, não é onde uma coisa termina, mas, como os gregos reconheceram, de onde alguma coisa dá início à sua essência. Desta feita, espaço (Raum) diz o lugar arrumado. Liberado para um povoado, para um depósito. Espaço é, para o filósofo o escritor de *Ser e Tempo*, essencialmente, o fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite. O espaçado é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que se reúne de forma integradora através de um lugar. Através de uma coisa do tipo da ponte. “Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não “do” espaço” [14] .

Por conta disso, Heidegger denomina provisoriamente de construções as coisas que, como lugares, propiciam estâncias e circunstâncias. Têm esse nome porque se produzem através de uma construção edificante. Contudo, só poderemos fazer a experiência de como deve ser essa produção, isto é, essa construção, quando tivermos pensado a essência de cada coisa que a construção, entendida como produzir, exige para a sua consecução. Essas coisas são lugares que propiciam à quadratura uma estância e circunstância, que por sua vez arrumam e dão a cada vez espaço. Não só a relação entre lugar e espaço como também o relacionamento entre o lugar e o homem que nele se demora residem na essência dessas coisas assumidas como lugares.

Reiterando, a ponte é um lugar – uma coisa. A ponte estancia um espaço em que se admitem terra e céu, os divinos e os mortais. O espaço estanciado pela ponte contém vários lugares, alguns mais distantes e outros mais próximos da ponte. Esses lugares podem, cer-

tamente, ser fixados como simples posições entre as quais subsiste um intervalo mensurável. O espaço arrumado pelas posições é um espaço bem específico. Enquanto intervalo, enquanto estádio é aquilo que se diz com a palavra latina “*spatium*”, ou seja, um espaço-entre. É assim que proximidade e distância podem se tornar simples distanciamentos entre homens e coisas, intervalos de um espaço-entre no pensamento de Heidegger.

Num espaço representado meramente como *spatium*, a ponte se mostra como uma coisa qualquer que ocupa uma posição, a qual pode ser, a todo o momento, ocupada por qualquer outra coisa, ou até mesmo substituída por uma mera demarcação. Mas isso só não basta, pois, para Heidegger, do espaço entendido como um espaço-entre extraem-se as relações de altura, largura, profundidade. Isso que assim se extrai, em latim o *abstractum*, costuma-se representar como a pura multiplicidade das três dimensões. Mas o que dá espaço a essa multiplicidade não se deixa determinar por intervalos. O que dá espaço não é mais nenhum *spatium*, e sim somente uma *extensio* – extensão. Como *extensio*, o espaço ainda se deixa abstrair mais uma vez, a saber, em relações analíticas e algébricas. A isso que matematicamente se dá espaço pode-se se chamar de “o” espaço. Só que, neste sentido, “o” espaço não contém espaços e lugares, já que, no espaço, jamais encontramos lugares, jamais encontramos coisas do tipo de uma ponte. Já nos espaços, espaçados, arrumados pelos lugares, sempre se descobre o espaço como um espaço-entre e, nesse novamente, o espaço como pura extensão. Deste modo, *Spatium* e *extensio* tornam possíveis, para Heidegger, a cada vez, tanto o dimensionar das coisas segundo intervalos, lapsos e direções como o cálculo dessa medida. O fato de poderem ser aplicados de modo universal a tudo que possui extensão não justifica que os números da medida e das dimensões constituam o fundamento da essência dos espaços e dos lugares, dimensionando através do matemático.

Contudo, os espaços que percorremos diariamente são “arrumados” pelos lugares, cuja essência se fundamenta nesse tipo de coisa que chamamos de coisa construída. Considerando-se com atenção essa relação entre lugar e os espaços, entre os espaços e o espaço, poderemos adquirir uma base para pensar a relação entre o ser humano e o espaço. É bom percebermos, naturalmente, que no pensamento de Heidegger,

o espaço não é algo que se opõe ao ser humano. O espaço nem é um objeto exterior e nem uma vivência interior. Não existem pessoas, e além delas, espaço. Isso, ele exemplifica dizendo:

Se agora lembrássemos em pensamento da antiga ponte de Heidelberg, esse levar o pensamento a um lugar não é meramente uma vivência das pessoas aqui presentes. Na verdade, pertence à essência desse nosso pensar sobre essa ponte o fato de o pensamento poder ter sobre si a distância relativa a esse lugar. A partir desse momento em que pensamos, estamos juntos daquela ponte lá e não junto a um conteúdo de representação armazenado em nossa consciência. Daqui podemos até mesmo estar bem mais próximos dessa ponte e do espaço que ela dá e arruma do que alguém que a utiliza como um meio indiferente de atravessar os espaços e, com eles, “o” espaço, já sempre encontramos um espaço na de-mora dos mortais. [15]

Portanto, os espaços abrem-se pelo fato de serem admitidos no habitar dos seres humanos. Em habitando têm sobre si espaços em razão de sua de-mora junto às coisas e aos lugares. É somente porque os mortais têm sobre si o seu ser de acordo como os espaços é que podem atravessar espaços. Atravessando, com efeito, não abrimos mão desse ter sobre nós, mas ao contrário, para o filósofo, sempre atravessamos espaços de maneira que já o temos sobre nós ao longo de toda travessia, uma vez que sempre nos de-moramos junto a lugares próximos e distantes, junto às coisas. Sendo assim, quando começamos a atravessar a sala em direção à saída, já estamos lá na saída. Não nos seria possível percorrer a sala se nós não fôssemos de tal modo que somos aquele que está lá. Nunca estamos somente aqui como um corpo encapsulado, mas estamos lá, ou seja, tendo sobre nós o espaço. É somente assim que podemos percorrer um espaço. [16]

A referência dos seres humanos aos lugares e através dos lugares aos espaços, como pensa Heidegger, repousa no habitar. A relação entre homem e espaço nada mais é do que um habitar pensado de maneira essencial. O lugar, portanto, acolhe uma circunstância, a simplicidade de terra e céu, dos divinos e dos mortais, à medida que edifica em espaço. É num duplo sentido que o lugar dá espaço à quadratura. O lugar

deixa ser a quadratura e o lugar edifica a quadratura. Dar espaço no sentido de deixar ser e dar espaço no sentido de edificar se pertencem mutuamente. Destarte, as coisas são lugares que propiciam espaços. Construir é edificar lugares. Por isso, construir é um fundar e articular espaços. Com a articulação de seus espaços, o espaço emerge necessariamente como *spatium* e como *extensio* na conjuntura dotada do caráter de coisa construída. [17]

Conseqüentemente, o construir nunca configura “o” espaço. Nem de forma imediata, nem de forma mediata. Por produzir coisas como lugares, o construir está mais próximo da essência dos espaços e da proveniência essencial “do” espaço do que toda a geometria e matemática. A partir do plissado simples a que pertencem a terra e o céu, os divinos e os mortais, o construir recebe a indicação de que necessita para edificar os lugares. O construir recebe, a partir da quadratura, a medida para todo dimensionamento e medição dos espaços que se abrem, a cada vez, com os lugares fundados. O construir, neste caso, para Heidegger, conduz, de fato, a quadratura para uma coisa, a ponte, e conduz a coisa colocando-a diante do que está vigorando, e que somente agora através desse lugar recebe um espaço. A essência do construir é deixar-habitar. A plenitude da essência é o edificar lugares mediante a articulação de seus espaços. As coisas construídas são aqui pensadas como o fundamento e a edificação dos lugares e, conseqüentemente, dos espaços. Estes últimos são propiciados, produzidos e articulados pelos primeiros.

Devido a diversas problemáticas que surgem desses conceitos complexos, o próprio Heidegger pergunta: os lugares são primeiramente e apenas resultado e conseqüência do dar-espaço? Ou o dar-espaço recebe o que tem de próprio da vigência dos lugares reunidos? Para ele, neste caso, deveríamos procurar o próprio do espaçar na fundação da localidade (*in der Gründung von Ortschaft*), deveríamos pensar a localidade como o jogo recíproco de lugares. Deveríamos, em seguida, considerar para quê e como esse jogo recebe da vastidão livre da região a indicação para o mútuo pertencer das coisas. Deveríamos apreender que as coisas são em si mesmas lugares e não apenas pertencem a um lugar. Neste caso, seríamos forçados, ao longo do tempo, a aceitar um fato estranho: o lugar não se encontra no interior de um espaço dado à maneira do espaço físico-técnico. Ao contrário, é esse que se desdobra a partir da

vigência de lugares numa região. [18] Da passagem citada, de acordo com Pádua, pode-se perceber que nem os lugares concedem espaços nem o espaço concede lugares. O espaço – que é sempre “dar-espaço” – é determinado não exatamente por lugares, mas recebe o que tem de próprio da reunião de lugares, que Heidegger chama de incorporação de lugares. Esta incorporação de lugares dá-se como localidade, como “jogo recíproco de lugares”. Em resumo, não são lugares, mas a incorporação de lugares – ou seja, a vigência de uma reunião de lugares – que “determina” o espaço.

3. Uma comparação: o ser humano e a mesa

Heidegger percebe o ser humano numa outra dimensão em relação aos objetos dados. Isto é, o ser humano está situado no espaço diferentemente das coisas. Deste modo, dentre os entes [19] existentes somente os humanos podem estar aqui e lá ao mesmo tempo. “O ente mesa, por exemplo, não pode estar aqui e lá, pois está no espaço diferentemente do que o homem” [20]. Para uma melhor compreensão dessa questão, Heidegger nos incita dizendo:

Na auto-estrada, o motorista de caminhão está em casa, embora ali não seja a sua residência; na tecelagem a tecelã está em casa, mesmo não sendo ali a sua habitação. Na usina elétrica, o engenheiro está em casa, mesmo não sendo ali a sua habitação. Nelas, o homem de certo modo habita e não habita se por habitar entende-se simplesmente possuir uma residência. [21]

Fica perceptível, por conseguinte, que o ser humano diferente da mesa – que é uma coisa – tem a possibilidade de estar aqui e lá no mesmo instante. Portanto, anterior ao espaço que conhecemos como a mensuração das distâncias, o ser humano experimenta um primordial espacializar-se, que é o sentir-se próximo ou afastado de algo ou alguém. Posso sentir-me muito próximo a alguém quando penso nele, e muito afastado de uma pessoa que pode estar ao meu lado.

Concomitante, para Heidegger, o ser humano se movimenta por si mesmo, enquanto a mesa só pode ser movida sendo auxiliada por um outro. Com isso, o filósofo quer deixar bem visível que as pessoas não

só estão no espaço, todavia se orientam no espaço. Isto é, elas estão no espaço enquanto o concebem, pois o espaço é aberto para elas, não para a mesa. Os humanos aparecem aqui, não apenas como tendo o espaço presente, mas, sobretudo como construtores do próprio existir da mesa com a capacidade de fazer tanto o espaço quanto a mesa. Para Heidegger, espaço (Raum) vem de abrir espaço (räumen). O que significa isso? Arrumar um lugar. O espaço tem lugares. Arrumar: criar ordem, o que está jogado, coisas que não estão em seu lugar. Isto é diferente do mero estar simplesmente presente. [22] Destarte, seguindo nesta mesma direção, eu posso assumir uma posição diferente no espaço, ou seja, quando digo homem, já digo também espaço, já que para o escritor de *Ser e Tempo*, o homem e o espaço se co-pertencem. É por isso que os indivíduos podem se relacionar com o espaço. Aliás, eles se relacionam sempre, já que eles ordenaram o espaço, movendo-se dentro de um horizonte.

A mesa, ao contrário, não é relacionada com as outras coisas como mesa, na visão de Heidegger, devido o conceito de relacionamento estar exclusivamente atrelado ao que ele chama de falar – dizer. No entanto, “eu sou aberto para o espaço, posso mover-me, sei onde algo deve estar, mas não preciso olhar para o espaço como espaço. Admito o espaço como algo aberto sem considerá-lo tematicamente, sem ocupar-me dele” [23]. Sendo assim, os seres humanos não podem ver nada que tenha caráter de coisa espacial sem o espaço, porquanto o espaço é pré-dado a todas as coisas, mas não concebido como tal. Por isso, o *Dasein* do homem é espacial em si, no sentido de ordenar o espaço e a espacialização do *Dasein* em sua corporeidade. O *Dasein*, por conseguinte, não é espacial por ser corporal, mas sim a corporeidade só é possível porque o *Dasein* é espacial no sentido de ordenar. [24] Com efeito, “coisas”, do tipo mesa, no contexto da cotidianidade detêm o poder de reunir os homens em torno de si e de configurar uma “espacialidade” que se estabelece ao seu redor. Este poder, contudo, ainda funda-se em seu sentido estritamente utilitário, no para-quê e para-quem dos objetos e da própria espacialidade, compreendida como sua localidade. [25]

4. O mundo cotidiano

No universo construído sobre a vida cotidiana das pessoas, Heidegger percebe que “o ser-com-os-outros” cotidiano mantém-se entre os dois extremos de solicitude – aquele que salta sobre o outro e o domina, e aquele que salta diante do outro e o liberta. “A cotidianidade se contenta com o habitual, mesmo quando ele é opressivo. É uniforme, mas encontra variedade em tudo o que possa advir do dia. A cotidianidade é inevitável” [26] .

Nesta mesma direção, Solon Spanoudis comentando o livro *Todos nós... ninguém*, de Heidegger, assinala que “sendo-no-mundo” diz respeito às várias maneiras que o existir humano – o *Dasein* – está possibilitado a viver. “Mundo”, primordialmente, não é uma caixa noética que contém tudo o que existe, nem mesmo um espaço homogêneo onde se encontra tudo o que existe. Este ser “no” (ser “em”) significa, originalmente, familiaridade, o sentir-me confiante. O mundo, no qual o ser humano existe, é anterior ao mundo espacial, topográfico, interior. Assim, para Spanoudis, “ser-no-mundo” refere-se às múltiplas maneiras que o ser humano vive e pode viver. Os vários modos como ele se relaciona e atua com os entes que encontra e a ele se apresentam. [27] Ser-com-os-outros, desta forma, é a característica fundamental e genuína, mais especificamente, o como me relaciono, atuo, sinto, penso, vivo com os meus semelhantes – o ser humano.

Semelhantemente, Dulce Critelli, comentando o mesmo livro, citado acima, percebe que o ser-com-os-outros cotidiano é o lugar do “público”, onde tudo é para todos indistintamente, onde somos como os outros são, fazendo aquilo que se faz, preocupamo-nos com o que a “gente” se preocupa. Esse ser-com-os-outros cotidiano é, portanto, o lugar do nivelamento ou uniformidade, onde tudo é de todos. Esse mundo habitual que é para todos, de todos e onde somos como todos. Por assim dizer, é o espaço que se configura como aquele que pertence à massificação e à mediocridade, ao qual acabamos, enfim, por pertencer e construir. Por conseguinte, Critelli nos diz que Heidegger chama a nossa atenção para o fato desse cotidiano mundo público, de afastamento e uniformidade, onde se desenvolve a massificação e a mediocridade, ser insensível às diferenças entre as questões e ao “coração” destas; chama a atenção, mostrando que esse universo encarrega-se de interpretar o

mundo e o homem, impondo e seduzindo o homem a tais interpretações, em função das quais há que se conduzir. [28]

Com efeito, na cotidianidade da presença, segundo Heidegger, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém. [29] Esse ninguém, ele vai chamar de impessoal. O impessoal encontra-se em toda parte, mas no modo de sempre ter escapulado quando a pre-sença exige uma decisão. Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada pre-sença. O impessoal pode, por assim dizer, permitir-se que se apóie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa. Nesta perspectiva, o impessoal sempre “foi” quem..., e, no entanto, pode-se dizer que não foi “ninguém”. Todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O impessoal, que responde à pergunta quem da presença cotidiana, é ninguém, a quem a presença já se entregou na convivência de um com o outro. Um abismo separa ontologicamente o que é próprio, o que propriamente existe, da identidade do eu que se mantém constante na variedade das vivências. [30]

O mundo cotidiano é o mundo imediatamente ao redor, de cuja rede de remissões o fenômeno da espacialidade fática se mostra como o mais originário, como a “matriz” de todas as demais interpretações do espaço. Essa espacialidade do mundo estabelece, a partir das ocupações do Dasein, seus próprios parâmetros. [31] Algumas vezes, porém, aquilo que vem ao encontro no interior de um mundo reconhecível não o faz com a familiaridade usual: em nosso mundo mais próximo está presente o estranho, o não-familiar, o que choca. O estranho é algo que impõe um obstáculo ao sentido, é a falta de um significado claro, de referencialidade.

O não-familiar, segundo Pádua, é o que não entra logo em relação, em conformidade com meu entorno cotidiano. É precisamente o esforço de compreensão do estranho que propicia aberturas de sentido, ou seja, que abre as possibilidades de iluminação dos entes. Este “choque” se mostra no contexto da lida cotidiana na forma do imprevisível, da perturbação da totalidade referencial. A quebra do sentido habitual de algo onde alguma coisa a torna “visível”, força-nos a uma pausa para percebê-la. Ela escapa, neste momento, à obviedade inerente ao mundo, aparecendo como não mais pertencente a ele.

Pelo fato de que a presença do mundo repousa precisamente nesta totalidade referencial, a familiaridade assim rompida pela ausência de algo que antes pertencia à totalidade fechada traz à tona “a pálida e insignificante presença do mundo”. Esta ausência que perturba o lidar no mundo é, para Heidegger, o que, afinal, traz à luz suas potencialidades não percebidas. Por isso, Pádua percebe que a coexistência da familiaridade e do estranho dará margem à constante meditação por parte de Heidegger sobre a questão da dicotomia entre o pertencimento a um determinado lugar – o lugar de origem – e o risco desse estar fora dele, em alguma forma de exílio. [32] Por fim, ser-no-mundo é basicamente aquele que, mergulhado na compreensão e orientado pela ocupação cotidiana, se move em contextos significativos já prévia e parcialmente descobertos por uma pré-interpretação do mundo que o circunda. No entanto, como assinala Heidegger, os seres humanos têm uma capacidade enorme para a mudança, é o que ele chama de poder-ser. Isto é, “poder-ser é a “essência” do Dasein. Eu sou constantemente o meu poder-ser como poder”. [33]

Conclusão

A breve exploração dos conceitos de lugar e espaço no pensamento de Martin Heidegger deixou visível que tais conceitos percorrem a obra desse autor de forma bastante latente. Isto é, o ser-aí pelo simples fato de existir já criou um espaço para o seu próprio campo de ação, ou seja, o ser-aí não pode ser compreendido como um estar simplesmente presente aqui, tampouco concebido apenas como um lá, todavia ele deve ser visto como a possibilidade de ser orientado por um estar aqui e ao mesmo tempo estar lá. Isto externa a característica do ser-aí como construtor de novos espaços, ou seja, ele não está preso a uma moldura que tenta enquadrá-lo, mas sempre terá condições de percorrer novos espaços a partir do aqui. O “sendo-no-mundo”, portanto, diz respeito às varias maneiras que o existir humano – o Dasein – está possibilitado a viver e enquanto ser-no-mundo, a presença já descobriu a cada passo um “mundo”, sendo que toda transformação se dá e acontece com a passagem, na qual se abandona um lugar em favor de outro.

Referências Bibliográficas

HEIDEGGER, Martin. A caminho da linguagem. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. Carta sobre o humanismo. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

_____. Ensaios e conferências. 2ª. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. Introdução à metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. Que é isto, a filosofia? : identidade e diferença. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria duas cidades, 2006.

_____. Seminários de Zollikon. Editado por Medard Boss; tradução de Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. Ser e tempo, parte I, 12 ed. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

_____. Ser e tempo, parte II. 10 Ed. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, RJ: Editora Vozes, 2002.

_____. Sobre o problema do ser / o caminho do campo. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria duas cidades, 1969.

_____. Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social. Apresentação, introdução, notas e epílogo Solon Spanoudis; tradução e comentário Dulce Mara Critelli. São Paulo: Moraes, 1981.

INWOOD, Michael. Dicionário Heidegger. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

NUNES, Benedito. No tempo do niilismo e outros ensaios. São Paulo: Editora Ática, 1993.

_____. Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger. 2ª. ed. São Paulo: Editora Ática, 1992.

PÁDUA, Ligia Teresa Saramago. A “topologia do ser”: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. 299 F. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio Janeiro, 2005.

NOTAS

[1] Mestrando em Ciências da religião na Universidade Metodista de São Paulo.

[2] A leitura, de algumas obras de Aristóteles, nos mostra a forte influência que Heidegger recebeu desse renomado filósofo. A teoria do espaço, cunhada por Heidegger, em grande medida, é devedora a Aristóteles. O modelo “container”, implícito no conceito de interioridade é claramente inspirado neste último, assim como a noção de que cada coisa pertence – ou está ligada – a “seu próprio lugar”, ou local, havendo também um lugar comum que as contém, o que nos remete à idéia de região, que ganhará grande expressividade em Heidegger, ao longo de seu pensamento (PÁDUA. 2005: p. 71).

[3] PÁDUA, Ligia. “A topologia do ser”: Espaço, lugar e linguagem no pensamento de Martin Heidegger, p. 26.

[4] INWOOD, Michel. Dicionário Heidegger, p. 49-50.

[5] PÁDUA, Ligia. Op. cit, p. 68.

[6] Ibid, p. 111.

[7] Ibid., p. 252.

[8] HEIDEGGER, Martin. Ensaio e conferências, p. 132.

[9] Ibid., p. 154.

[10] Heidegger define terra e céu, mortais e imortais da seguinte maneira – terra: ela é o sustentáculo da construção, a fecundidade na aproximação, estimulando o conjunto das águas e dos minerais, da vegetação e da fauna; céu: é o caminho do sol, o curso da lua, o brilho das constelações, as estações do ano, luz e claridade do dia, a escuridão e densidade da noite; imortais: eles são acenos dos mensageiros da divindade. É, na regência encoberta da divindade, que Deus aparece, em sua vigência essencial, que o retira de qualquer comparação com o que é e está sendo; mortais: são os homens. São assim chamados porque podem morrer. Morrer significa: saber a morte, como morte. Assim, para Heidegger, quando pensamos em um desses elementos já se pensa nos outros, devido a simplicidade dos quatro.

[11] HEIDEGGER, Martin. A caminho da linguagem, p. 178.

[12] Idem. Ensaio e conferências, p. 133.

[13] PÁDUA, Ligia. Op. Cit., p. 251.

- [14] HEIDEGGER, Martin. Ensaios e conferências, p. 134.
- [15] Ibid., p. 136.
- [16] Ibid., p. 136.
- [17] Ibid., p. 137.
- [18] HEIDEGGER, Martin. apud. PÁDUA, Ligia. Op. cit., p. 283.
- [19] Em seu livro *Introdução à metafísica* (1967:104), Heidegger define o ente como a multidão e o acotovelar-se dos homens numa rua movimentada. Entes somos nós mesmos. Entes, os japoneses. Entes, as fugas de Bach. Ente, a catedral de Estrasburgo. Entes são os hinos de Hoelderlin. Entes, os criminosos. Entes, os loucos de um manicômio.
- [20] HEIDEGGER, Martin. Seminários de Zollikon, p. 40.
- [21] Idem. Ensaios e conferências, p. 125.
- [22] Idem. Seminários de Zollikon, p. 42.
- [23] Ibid., p. 44.
- [24] Ibid., p.108.
- [25] PÁDUA, Ligia. Op. Cit., p. 44.
- [26] INWOOD, Michael. Op. Cit., p. 25.
- [27] SPANOUDIS, Sólon. Todos nós... ninguém, p. 16.
- [28] CRITELLI, Dulce. Todos nós... ninguém, p. 65-66.
- [29] HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo, p. 180.
- [30] Ibid., p. 183.
- [31] PÁDUA, Ligia. Op. Cit., p. 29.
- [32] Ibid., p. 45.
- [33] HEIDEGGER, Martin. Seminars de Zollikon, p. 186.